Thémata. Revista de Filosofía. Número 12, 1994, págs. 249-282

ACLARACIONES SOBRE LA RELIGIÓN, LA LIBERTAD Y LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Jean le Rond, d'Alembert

Trad., intr. y notas de Juan Arana. Universidad de Sevilla

Resumen: En 1759 d'Alembert publicó el *Ensayo sobre los elementos de filosofía*, una síntesis de su pensamiento filosófico en la que por prudencia se abstuvo de manifestar sus opiniones más radicales. Poco después redactó una serie de *Aclaraciones* complementarias destinadas a su amigo el rey Federico II de Prusia. Se presentan aquí las que ni siquiera se atrevió a incluir en la segunda edición, acompañadas de un estudio introductorio sobre su vida, obra y pensamiento.
Abstract: In 1759 d'Alembert published his *Essay on the elements of Philosophy*, a summary of his philosophical thought, but in which he abstained to express his most radical opinions. Soon thereafter he wrote some complementary *Explanations* to his friend the King Frederic II of Prussia. Here are presented some of these, which he did not dare to include even in the second edition, together with an introductory study about his life, work and thought.

Introducción
Las aclaraciones al *Ensayo sobre los elementos de filosofía*

A la memoria de Otto Saame

El 16 de Noviembre de 1717 Claudine de Tencin, dama de vida turbulenta, abandonó en las escaleras de la Iglesia de Saint-Jean-le-Rond al hijo que acababa de tener como fruto de sus relaciones con Louis Camus, caballero Destouches, que a la sazón se encontraba ausente de Francia[1]. Así vino al mundo d'Alembert, en circunstancias dramáticas que marcarían para siempre su vida y carácter. Aunque el padre se preocupó de él y cuidó de asegurarle una crian-

[1] Véase Pierre-Maurice Masson, *Una vie de femme au XVIII^e siècle. Madame de Tencin (1682-1749)*, Hachette, Paris, 1909, pp. 21-22.

za y educación adecuadas, legándole al morir una pequeña renta que durante mucho tiempo constituyó su medio fundamental de vida[2], la madre permaneció siempre extrañamente distante[3], de modo que el pequeño se hubiera visto privado de todo apoyo afectivo de no haber sido prohijado por la Sra. Rousseau, mujer de un cristalero, junto a la cual vivió en un barrio bastante humilde hasta los 47 años. La bastardía de d'Alembert constituye una circunstancia determinante de toda su existencia: procede de la nobleza, pero sus orígenes no pueden ser reconocidos oficialmente, y toda su vida familiar y afectiva se desarrolla en un medio proletario completamente extraño al ámbito en que va a ejercer su actividad pública y profesional[4]. La misma personalidad del filósofo oscila entre polos contrapuestos: está a caballo entre las ciencias y las humanidades, la filosofía y la literatura, el radicalismo ideológico y el conformismo político, el trabajo solitario en el gabinete y la intensa vida social en los salones literarios[5]. En compensación, hay aspectos de su temperamento perfectamente definidos desde muy pronto, y en los que persevera de por vida: el apego a la independencia personal, por ejemplo, y el amor a la ciudad natal y a los amigos, que se negó a abandonar aun a costa de renunciar a las más tentadoras ofertas. El relativo abandono a que fue sometido tuvo como contrapartida la libertad que disfrutó casi desde niño: pudo dedicarse a los estudios y actividades que más le placían, y pronto se acostumbró a seguir sus propios criterios en lo personal, en lo profesional y hasta en lo espiritual:

> «Sin embargo, los jansenistas, que no eran ya sus maestros, pero que todavía le dirigían, se oponían a su ardor por las matemáticas de la misma manera y por las mismas razones con que habían combatido su gusto por la poesía: aconsejaban a d'Alembert leer sus libros de devoción, que le aburrían mucho; sin em-

---

[2] Véase Joseph Bertrand, *D'Alembert*, Hachette, Paris, 1889, pp. 7-8.

[3] Véase Masson, *Une vie...*, pp. 124-125.

[4] Véase Michel Paty, *D'Alembert et son temps. Éléments de Biographie*, Université Louis Pasteur, Strasbourg, 1977, pp. 5-6.

[5] La ambigüedad afecta hasta los aspectos más íntimos, como la vida sexual y sentimental. Véase John Pappas, «Idées reçues contre évidences: problèmes pour un biographe de d'Alembert», en: *Jean d'Alembert Savant et Philosophe*, Archives Contemporaines, Paris, 1989, pp. 92-94.

bargo, por una especie de compromiso, y como por hacerles la corte, leía sus libros de controversia; al menos encontraba allí una especie de alimento para su espíritu, del que tenía necesidad, alimento que daba una especie de ejercicio a su avidez. Esta complacencia del joven no contentaba a sus austeros directores, de los que finalmente se hartó, fatigado de sus amonestaciones»[6].

En este texto, d'Alembert escribe sobre sí mismo en tercera persona. Son reveladoras las descripciones que hace de los sentimientos que suscitaron en él los primeros estímulos a que fue sometido: los libros de piedad, aburrimiento; las controversias teológicas, desahogo a su avidez intelectual; la amonestaciones de sus maestros, fatiga, saciedad y rechazo. Hay un afán insobornable de autonomía, y al mismo tiempo, deseo de compromiso y temor a provocar rupturas innecesarias. No sabemos qué habría podido ocurrir si la educación de d'Alembert hubiera sido confiada, como la de Voltaire, a los jesuitas en vez de los jansenistas. En todo caso, el contacto con esa atmósfera espiritual produjo en él una actitud hostil hacia las sutilezas teológicas, una especie de rechazo fanático del fanatismo religioso y la incapacidad manifiesta para identificarse con las formas habituales de la devoción cristiana. Por lo que se refiere a los aspectos intelectuales de su formación, también fue decisiva la impronta que recibió en la infancia:

«Su profesor de filosofía, otro jansenista muy considerado en el partido, y además cartesiano a ultranza, no le enseñó otra cosa durante dos años que la premoción física, las ideas innatas y los torbellinos. [...] El único fruto que d'Alembert obtuvo de estos dos años de filosofía fue algunas lecciones de matemáticas elementales, que recibió en el mismo colegio del Sr. Caron, que entonces enseñaba allí esta ciencia y que, sin ser un matemático profundo, tenía mucha claridad y precisión. Es el único maestro que d'Alembert ha tenido»[7].

---

[6] «Mémoire sur d'Alembert par lui-même», en: *Oeuvres de d'Alembert*, Eugène Didier, Paris, 1853, pp. 11-12.

[7] *Mémoire sur d'Alembert...*, pp. 10-11.

Las matemáticas se convirtieron al poco tiempo en la gran pasión de su juventud. El propio d'Alembert cuenta una divertida anécdota, según la cual había llevado todos los libros que poseía sobre esta materia a casa de un amigo, decidido a consagrarse a estudios más útiles; no obstante, empezó a rescatar los que le eran necesarios y al poco tiempo se vio de nuevo con toda la colección de vuelta en su casa[8]. Consciente de la inutilidad de luchar contra una vocación tan acuciante, decidió llevar una vida en armonía con sus exiguos recursos, comprando así tiempo para dedicarse de lleno al cultivo de la geometría, que recompensó sus esfuerzos llenando de gozo intelectual la esforzada existencia del joven estudioso y proporcionándole hallazgos que propiciaron su ingreso en *l'Académie des Sciences* y más tarde en los más selectos círculos literarios e intelectuales de París. Cierto es que el triunfo en los salones que regentaban las Sras. Deffand y Geoffrin se debió más a su talento para relatar anécdotas y hacer imitaciones que a sus hazañas teóricas[9] y que, pese a éstas, culminar su carrera en el seno de la Academia requirió tiempo y paciencia[10]; pero no tardó demasiado en labrarse un prestigio sólido en una ciencia que todos admiraban y muy pocos entendían. En el extranjero se reconocieron desde el principio los méritos que fue acumulando, y en Francia alcanzó definitivamente la popularidad cuando se asoció a Diderot en la dirección de la *Enciclopedia* y redactó su *Discurso preliminar* (1751)[11]. A partir de ese momento se convirtió en la cabeza visible del partido filosófico, formando tándem con el ausente Voltaire y distanciándose progresivamente de Diderot y los materialistas radicales. A pesar de ser un impío notorio, tuvo especial empeño en mantener una imagen pública de respetabilidad, de forma que es inútil buscar ataques directos contra la ortodoxia en sus libros y memorias. Supo conquistar habilidosamente una posición estratégica dentro del mundo intelectual, llegando a ser un hombre temido por su poder e influencias. Utilizó esta posición, poco usual en un personaje de su procedencia, para convertirse en campeón de la tolerancia religiosa,

[8] Véase *Mémoire sur d'Alembert*..., p. 12.

[9] Véase Duc de Castries, *Julie de Lespinasse*, Albin Michel, Paris, 1985, p. 57.

[10] Véase Bertrand, *D'Alembert*, pp. 34-36.

[11] Véase Franco Venturi, *Los orígenes de la Enciclopedia*, Crítica, Barcelona, 1980, pp. 77 y ss.

y promotor infatigable de la causa de la justicia y la razón. En lo referente a los abusos del estamento eclesiástico se mostró duro e intransigente, y en las querellas entre jesuitas y jansenistas pretendió asumir una neutralidad harto discutible, puesto que condenó con igual severidad a los dos partidos[12]. Muchas cartas suyas destilan auténtico odio hacia los clérigos, sentimiento comprensible si tenemos en cuenta ciertas circunstancias personales: su madre era una monja exclaustrada, que no pudo casarse con su padre por la forma nada clara en que había obtenido la dispensa de sus votos[13]. Esta mujer llegó a convertirse en la amante del regente para favorecer la carrera de su hermano, el mundano cardenal Pedro Guérin de Tencin, a quien en París se atribuía (aunque falsamente) la paternidad natural de la compañera sentimental de d'Alembert, Julie de Lespinasse[14]. Con estos antecedentes, pocos se atreverán a decir que el filósofo carecía de poderosos motivos personales, pero es igualmente difícil pretender que estaba libre de prejuicios. A nivel privado gozó fama de persona amable, generosa e benevolente. Un candidato, en suma, a la dignidad de santo laico, con méritos para figurar en el calendario del *Catecismo positivista* comtiano[15]. Sin embargo, la moderna historiografía sabe también hacer el papel de abogado del diablo, y un conocedor de d'Alembert de máxima solvencia, John Pappas, se ha atrevido recientemente a cuestionar la imagen hasta ahora inmaculada del gran hombre[16].

---

[12] Véase d'Alembert, *Sur la destruction des Jésuites en France, par un auteur désintéressé*, 1765.

[13] Según Masson, el caballero Destouches pensó en desposarla, pero se le hizo saber en el parlamento «que la situación irregular de la *chanoinesse* anularía el matrimonio». Véase *Une vie de femme...*, pp. 21-22.

[14] Véase Duc de Castries, *Julie de Lespinasse*, p. 13.

[15] Véase Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*, Garnier Flammarion, Paris, 1966, p. 41. Comte le consagra el 12º día del 13º mes.

[16] Véase John Pappas, «Idées reçues contre évidences: problèmes pour un biographe de d'Alembert», en: *Jean d'Alembert Savant et Philosophe*, pp. 85-109. Por una parte, parece que d'Alembert denunció en 1776 al abbé Grossier ante la policía por ser autor de una comedia contra los filósofos, pidiendo que registrasen su domicilio (pp. 87-88). Es notable asimismo la historia de un secretario del filósofo, Ducrocq de la Court, que tenía en depósito ejemplares del panfleto escrito por el abogado Blonde contra el ministro Turgot: éste y d'Alembert presionaron al desdichado para descubrir quién era el editor, le hicieron promesas que luego no cumplieron, lo espiaron y acosaron, engañaron a su mujer y hasta metieron a Blonde en la Bastilla (pp. 88-91). Existen

De todos modos, no es posible detallar aquí todos los episodios importantes de la vida de d'Alembert. Me limitaré a recordar los que pueden ayudar a entender su postura ante el problema religioso[17]. Sabemos que muy pronto rechazó la devoción jansenista y fue ganado por el *esprit géometrique*, que en su mente invade algunos campos reservados por Pascal al *esprit de finesse*:

> «De todos los estudios profanos, el único que el joven eclesiástico [Bossuet] se creyó autorizado a descuidar fue el de las matemáticas. Los conocimientos geométricos no le parecieron de ninguna utilidad para la religión. Se nos acusará de ser a la vez juez y parte si osamos apelar contra esta proscripción rigurosa. Sin embargo, se nos permitirá observar, dejando aparte cualquier interés particular, que el teólogo en ciernes no trata con suficiente justicia y luz una ciencia que no es tan inútil como pensaba al teólogo mismo. Ciencia, en efecto, tan propia no tanto para enderezar a los falsos espíritus condenados a permanecer tal como la naturaleza los ha hecho, cuanto para fortificar en los bellos espíritus esta finura tanto más necesaria cuanto más importante o más sublime es el objeto de sus meditaciones. Bossuet podía ignorar que el hábito de la demostración, al hacernos reconocer y captar la evidencia en todo lo que es susceptible de ella, también nos enseña a no llamar demostración lo que no lo es y a discernir los límites que, en el estrecho círculo de los

---

algunos casos más, lo cual lleva a Pappas a concluir que: «Después de esta acumulación de documentos, lo menos que se puede decir es que d'Alembert, en su celo partidista, no dudaba en emplear los mismos métodos regresivos que reprochaba a sus enemigos» (p. 91). Añade interesantes consideraciones sobre los tabúes de la historiografía: nadie, por ejemplo, pone reparos a que se aireen los detalles de la vida sexual de Rousseau, pero en cambio parece que «no está bien» meterse en la vida privada de d'Alembert, o mencionar el hecho de que el tolerante Voltaire pidiera para Rousseau la pena de muerte como sedicioso y peligroso para la república de Ginebra (p. 95), e incluso aporta la anécdota de que en una reciente investigación sobre la vida de Diderot se ocultó deliberadamente la memoria del párroco de Saint Roch sobre su muerte, porque no era concorde con la imagen oficial de «ateo recalcitrante» (p. 96).

[17] He estudiado este asunto en el trabajo «El problema de la religión natural en la época de la Ilustración», que publicará próximamente la revista *Diálogos*.

conocimiento humanos, separan la luz del crepúsculo y los crepúsculos de las tinieblas»[18].

La matemática (identificada desde el punto epistemológico con la razón) se convierte, por tanto, en el *criterio de demarcación* para establecer fronteras dentro del campo del saber. Según algunos autores, d'Alembert tiende a identificar partes esenciales de la física con las matemáticas[19]. En este sentido, habría que discutir si realmente se trata de un newtoniano, un empirista y un escéptico. Hay que recordar en primer lugar que sus primeros maestros fueron cartesianos, y que aprendió las ciencias exactas en las obras de Guisnée, l'Hôpital, Reyneau[20], o sea, de los malebranchianos que introdujeron el cálculo infinitesimal en Francia. Costabel encuentra un sesgo cartesiano en la interpretación que da a los conceptos fundamentales de Newton[21]. Belaval subraya el manifiesto paralelismo entre la idea *clara y distinta* de Descartes y la idea *neta y precisa* de d'Alembert:

> «Ésta [la de Descartes] se *funda* sobre la veracidad divina y participa por tanto de la verdad absoluta, no provocando ningún relativismo *escéptico* el abismo abierto por la equivocidad del ser entre la omnisciencia y la penetración de una criatura. La idea neta y precisa, a su vez, no está garantizada por ninguna trascendencia, sino solamente por la atención psicológica que la fija; conduce al escepticismo»[22].

Privar de superestructuras metafísicas a la filosofía cartesiana y reducirla a una física geometrizante es una tendencia muy común en la escuela cartesiana; los *Fundamenta physices* (1646) de Regius

---

[18] D'Alembert, *Éloge de Bossuet*, en: D'Alembert, *Oeuvres complètes*, vol. II, pp. 247-248.

[19] «...las dos ciencias, la mecánica y las matemáticas, están tan inextricablemente mezcladas en el *Traité de Dynamique*, que casi resultan una sola y única ciencia». Thomas L. Hankins, «Jean d'Alembert, homme de science», en: *Jean d'Alembert Savant et Philosophe*, p. 189.

[20] Véase Paty, *D'Alembert et son temps*, p. 11.

[21] Véase Pierre Costabel, «De quelques embarras dans le *Traité de Dynamique*», en: *Dix-huitième siècle*, 1984, p. 42.

[22] Yvon Belaval, «Quel philosophe?», en: *Jean d'Alembert Savant et Philosophe*, p. 157.

constituirían el primer eslabón de una cadena que se prolonga hasta d'Alembert y probablemente hasta Lagrange. Nuestro hombre aplica las restricciones empiristas y las conclusiones escépticas únicamente a las cosas que no son objeto de demostración y de las que no podemos tener ideas *netas y precisas*[23]; en los demás casos, continúa siendo un racionalista dogmático y prepotente. Como afirma Belaval, es un filósofo de principios, pero sin fundamentos, que retiene de Descartes el método y la lección del geómetra, con la restricción de que «no siempre» resulta aplicable[24]. En este sentido, se acerca a Pascal, por cuanto reconoce que hay temas que desafían las posibilidades del *esprit géometrique;* su antipascalismo consiste en que niega que haya otro tipo de «*esprit*» capaz de tomar el relevo de aquél. Por eso oscila entre una religión natural para la que Dios es un puro geómetra, y el «*que sais-je?*» de los escépticos; nueva ambigüedad que adoba con una moral estoica de la serenidad, teñida de tristeza, y emparentada probablemente con el adoctrinamiento jansenista. ¿Estamos, en definitiva, ante el más acabado ejemplo de frío racionalismo, cerrado a la sensibilidad y los afectos? Nada de eso, como él mismo es el primero en reivindicar:

> «Su alma, naturalmente sensible, gusta de abrirse a todos los sentimientos dulces. Por esto es a la vez muy alegre y muy dado a la melancolía: se abandona incluso a este último sentimiento con una especie de deleite, y esta propensión a afligirse que tiene naturalmente en su alma le vuelve bastante dado a escribir cosas tristes y patéticas. [...] Después de haber consumido sus primeros años en la meditación y el trabajo, ha visto, como el sabio, la nimiedad de los conocimientos humanos; ha sentido que no podrían ocupar su corazón, y ha exclamado con el Aminto de Tasso: "He perdido todo el tiempo que he pasado sin amar"»[25].

---

[23] «Por otra parte, con excepción de las ciencias exactas, no hay casi nada que le parezca suficientemente claro para no dejar mucha libertad a las opiniones y su máxima favorita es que, *casi sobre todo, se puede decir todo lo que se quiera*». *Portrait de d'Alembert fait par lui-même et adressé, en 1760, a Madame* ***, en: *Oeuvres de d'Alembert*, Didier, Paris, 1853, p. 6.

[24] Véase Belaval, *Quel philosophe?*, p. 162.

[25] *Portrait de d'Alembert...*, p. 9.

Lo que ocurre es que niega a este fuerte caudal de vivencias la capacidad de proporcionar evidencias o siquiera indicios de verdades vedadas a la razón. La voluptuosidad con que se entrega a la melancolía está íntimamente unida a la íntima convicción de que el sentimiento está privado de valor asertórico. Por eso, cuando las inevitables limitaciones de la existencia humana se manifiestan en forma de amores rotos, facultades en declive y vidas que se acaban, la reacción no es ya un elegante agnosticismo, sino el desconsuelo radical y la pérdida total de horizontes:

> «El cruel destino que me persigue desde mi nacimiento, este horrible destino que me ha privado hasta del amor de mi madre, que me ha envidiado esta dulzura de mis primeros años, todavía me arrebata el consuelo de los últimos. ¡Oh naturaleza! ¡Oh destino! Me someto a este fallo fatal de mi suerte, como una víctima desgraciada e inocente; veo, con Horacio, a la fortuna clavar sus *clavos de hierro* en mi cabeza infortunada; me sumerjo, con la cabeza inclinada, en la desgracia que me rodea por todas partes y que parece presta a engullirme. No solamente no espero ya la felicidad; ni siquiera sueño con buscarla; para mí sería algo reprochable y casi un crimen»[26].

Los biógrafos concuerdan en señalar que el fallecimiento de Julia Lespinasse sumió a d'Alembert en un estado de postración del que nunca pudo recuperarse. Había personificado la imagen del amante fiel y abnegado que no consigue vencer la indiferencia de la amada, ya que la fogosa Julia nunca se dio por satisfecha con los únicos homenajes que podía esperar de la pasión del filósofo: afecto fraternal y devoción sincera. La muerte le arrebató la esperanza de conquistar con estas armas el corazón que había asediado durante tantos años. De los placeres intelectuales llevaba mucho tiempo desengañado, y eran los únicos que había llegado a apreciar alguna vez. El ejercicio del poder tampoco llenaba a quien no había podido marcarse unas metas claras y asequibles ni en lo político, ni en lo ideológico o religioso. La amistad fue el único sostén en estos últimos años, pero los viejos amigos desaparecían, y los nuevos no

[26] D'Alembert, *Sur la tombe de mademoiselle de Lespinasse. 2 Sep. 1776*, en: *Lettres de Mme. de Lespinasse*, Longchamps, Paris, 1811, vol. II, p. 304.

podían en modo alguno ocupar su lugar. Pero aún quedaba una última batalla que pelear, y d'Alembert se enfrentó a ella sin desmentir los principios que siempre había defendido. Asistió al fin de Voltaire y participó en sus controvertidos intentos de reconciliación formal con la Iglesia[27]. La reticente actitud de los eclesiásticos le animó a promover una última cruzada contra ellos[28] y probablemente le hizo meditar sobre la manera de resolver su propio expediente cuando llegó el caso. Lo hizo de un modo perfectamente acorde con su idiosincrasia, conjugando al mismo tiempo su independencia de carácter, su extraña mezcla de radicalismo ideológico y precavida mesura, así como el hábito de someterlo todo a ponderación y cálculo:

> «Jamás había querido permitir que se le sondara, determinado a no sufrir la única operación que hubiera podido salvarle la vida. Temía cerciorarse de la causa de sus sufrimientos, y el mero nombre de litotomía le hacía temblar. Cuesta un poco perdonar al corifeo de los filósofos haber mostrado tan poca firmeza cuando un pobre arzobispo de ochenta años le habría dado tan buen ejemplo, pero esta disposición depende sin duda menos de la índole de nuestras ideas que de nuestros sentimientos; quizás incluso un geómetra tiene el espíritu demasiado fino para tener coraje. Dolores tan agudos como los que debía sufrir desde hacía mucho tiempo eran una fuente de impaciencias que bien podía hacerlas excusables, y son estos dolores, más que la proximidad de la muerte, sobre la que no se hacía ninguna ilusión, los que habrían agriado excesivamente su carácter. Sin embargo, no ha cesado un solo día de ver a sus amigos. Habiéndose presentado en su casa el cura de su parroquia la víspera de su muerte, hizo que su doméstico le dijera que el estado en que se encontraba no le permitía verle en ese momento, pero que le volvería a ver con placer al día siguiente. Cesó de vivir y de sufrir durante la noche. Se ha presumido con alguna razón que el filósofo geómetra había calculado de acuerdo con su debilitamiento que este

[27] Véase Carta de d'Alembert a Federico II de 1,2,7.7.1778. *Oeuvres complètes*, vol. 5, pp. 401-411.

[28] Véanse Cartas de d'Alembert a Federico II del 19.11.1779; 29.1.1780; 14.4.1780; 3.11.1780. *Oeuvres complètes*, vol. 5, pp. 421-435.

lapso de tiempo le bastaba para ahorrase las fórmulas de exhortación que el párroco debía al ministerio que cumplía, y que el carácter del enfermo debía convertir en muy fatigosas y, con mayor seguridad todavía, muy inútiles. El Sr. d'Alembert ha sido llevado al cementerio de su parroquia sin cortejo y sin ruido»[29].

El barón de Grimm, autor de este relato, no era muy amigo del finado, pero pertenecía al círculo de los enciclopedistas, y su testimonio en este sentido no resulta sospechoso. En cualquier caso, si lo preferimos, podemos seguir la relación de un incondicional como Condorcet, que cuenta la misma historia adornándola con algunos ribetes hagiográficos:

«El Sr. de d'Alembert, que había parecido temer los sufrimientos y las enfermedades de la vejez, ha visto venir la muerte con un coraje tranquilo y sin fasto. En sus últimos días se divertía haciéndose leer los acertijos del Mercurio y los adivinaba. La víspera de su muerte ha corregido una hoja de la nueva edición que preparaba de su traducción de Tácito. Se ocupaba con tanta sangre fría como bondad de los medios para asegurar después de su muerte recompensas a sus domésticos, ayudas a los que su beneficencia hacía subsistir. Con esta mira ha tenido a bien elegirme como heredero suyo, y darme esta última muestra de su amistad y confianza.

»No ha querido pagar ningún tributo, ni siquiera externo, a los prejuicios de su país, ni rendir homenaje al morir a lo que había hecho profesión de despreciar durante su vida.

»Quizás afligiré a V.M. o más bien excitaré su indignación, comunicándole lo que ha seguido a la muerte de un hombre que es el honor de su patria. Su párroco no se ha atrevido en verdad a rehusarle la sepultura. Sabía que yo tendría el coraje de invocar contra este acto de fanatismo la autoridad de las leyes, y que esta reclamación sería ejecutada; así pues, el padre se ha limitado a rehusar la sepultura en la iglesia, distinción absurda en sí misma, pero todavía en uso entre nosotros, que no se niega a los que la pagan, y a la cual los amigos de d'Alembert asignaban

[29] F.M. Grimm, *Correspondance Littéraire*, 1812, vol. 13, p. 371.

algún precio, porque les daba el derecho de erigirle un monumento. El párroco ha unido a este rechazo el de los pequeños honores que podía concederle sin comprometerse, y el Sr. de d'Alembert ha sido llevado sin aparato en medio de un pueblo extrañado de que los clérigos tratasen con tanta indecencia a un hombre al que esos mismos clérigos jamás habían solicitado en vano la beneficencia en las necesidades extraordinarias de los pobres»[30].

También Grimm informa a sus corresponsales que los amigos de d'Alembert hicieron activas gestiones ante el arzobispo de París para enterrarlo dentro de la iglesia, a lo que aquél se negó, buscando un compromiso, que a este autor parece razonable, entre el rechazo escandaloso de un hombre célebre y la tolerancia excesiva hacia un declarado enemigo de la religión. Ello le da pie para manifestar una reflexión bien aguda a propósito de las conflictivas relaciones de los filósofos y los sacerdotes durante este siglo:

«Es bastante extraño que éstos últimos [los filósofos] encuentren tanto placer en estar en la iglesia después de su muerte, y tanta gloria en no estar en ella mientras viven»[31].

* * *

La publicación de la *Enciclopedia* comenzó en 1751. Durante los años siguientes numerosas trabas obstaculizaron la progresión de la empresa, fuertemente atacada por quienes consideraban que socavaba las bases de la ortodoxia religiosa, la estabilidad política y social, o la moralidad pública y privada. Diderot afrontó las dificultades con pragmatismo, mientras que d'Alembert reaccionó con intransigencia, amenazando varias veces con retirarse de la empresa. A partir de 1757 las cosas empezaron a ponerse realmente difíciles, y el escándalo desatado por el artículo «*Genève*», colmó la medida de lo que el filósofo geómetra estaba dispuesto a soportar. A partir de 1758 dejó definitivamente la dirección en manos de Diderot, limitan-

[30] Carta de Condorcet a Federico II del 22.12.1783, *Oeuvres posthumes de Frédéric II Roi de Prusse*, Voss & Decker, Berlin, 1788, vol. 15, pp. 263-265.
[31] Grimm, *loc. cit.*

do su responsabilidad a la parte científica de la obra. Resultaría arduo decidir cuál fue la importancia relativa de los motivos que condujeron a esta decisión: D'Alembert era muy susceptible en lo tocante a su dignidad; le resultaba difícil soportar la crítica; amaba la vida de París y no tenía deseo alguno de convertirse en un proscrito o verse forzado al exilio; tampoco confiaba en la eficacia de una lucha abierta contra la autoridad establecida; no había podido hacerse con el control de la propia *Enciclopedia,* la cual requería esfuerzos sin tasa; en fin, el material publicado resultaba demasiado heterogéneo; la calidad, desigual, y los efectos reales de una obra tan extensa y farragosa, discutibles, al menos en opinión de Federico II y Voltaire. Castigar al mundo por su incomprensión, ganar sosiego, ahorrar energías, retirarse de una batalla cuya confusión no permitía evaluar los riesgos, ni prever las eventuales ganancias, son todas razones de peso. Lo cierto es que durante el mismo año de 1758 redactó el *Essai sur les Éléments de philosophie ou sur les Principes des connoissances humaines,* que vio la luz pública el año siguiente. Se ha dicho que los «*Elementos* representan, al menos en parte, sus esfuerzos para salvar un resumen filosófico de su pensamiento enciclopédico, en el momento que consideraba perdida la *Enciclopedia*»[32]. En este sentido, constituye la única síntesis filosófica global que han dejado los filósofos franceses de la Ilustración. Según el propio d'Alembert, la *Enciclopedia* corresponde al proyecto de mostrar el progreso obtenido hasta el presente en todos los órdenes del conocimiento. Entre las muchas verdades allí contenidas, hay algunas que destacan; reunirlas y aproximarlas es la misión de los *Elementos,* que constituyen así una suerte de introducción a la *Enciclopedia*[33]. En la advertencia preliminar añade que, más que unos elementos en forma, aporta una tabla razonada de las principales materias que deberán contener en el futuro[34]. No se trata de una fórmula de falsa modestia: la primera edición forma un apretado compendio en 21 apartados que, después de hacer un balance del «espíritu humano» a mediados del siglo XVIII[35], pasa revista a todas

[32] Richard N. Schwab, *Introduction* à: D'Alembert, *Essai sur les Éléments de Philosophie,* Olms, Hildesheim, 1865, p. xxi.

[33] Véase d'Alembert, *Essai sur les Éléments...,* pp. 13-14.

[34] Véase d'Alembert, *Essai sur les Éléments...,* p. 3.

[35] Véase d'Alembert, *Essai sur les Éléments...,* pp. 7-12.

las disciplinas, desde la lógica y la metafísica, hasta la óptica y la hidrostática, pasando por la gramática y la moral; tan sólo la historia y la teoría del gusto quedan sin examinar, con la indicación de que el autor ya se ha ocupado de ellas en otra parte[36]. El libro ha encontrado entusiastas y detractores. Entre los primeros, Condorcet afirma que «hay pocos libros que en un espacio tan pequeño encierren más verdades»[37], y agrega:

> «Suprimiendo un pequeño número de páginas, en las que es fácil reconocer los sacrificios que las conveniencias del momento han exigido [inequívoca alusión a la deferencia con que trata la religión], esta obra merece entrar en la educación de todos los hombres que tratan de instruirse, porque es igualmente adecuada para dar ideas justas sobre todos los objetos de nuestro conocimiento a los que no quieran profundizar en ninguno, y para preservar a los sabios de los prejuicios que podrían darles el estudio al que se entregan»[38].

En cambio, Grimm despacha la obra con el comentario de que son «tan secos, tan descarnados, que en verdad no hay manera de leerlos»[39]. En realidad, incluso los críticos favorables al filósofo, como Bertrand, suelen reconocer que sus escritos científicos y matemáticos carecen de elegancia y claridad[40]. Los *Elementos* constituyen ante todo una suma de las opciones filosóficas y epistemológicas del propio d'Alembert. El conocedor de su obra encuentra en ellos la mayor parte de sus tesis favoritas, pero la cantidad de implícitos que encierra y las prudentes cláusulas conformistas con que se quiere asegurar contra cualquier acusación de impiedad y rebeldía, dificultan grandemente la buena inteligencia del escrito. D'Alembert lo supo pronto por la reacción de los lectores

---

[36] Véase d'Alembert, *Essai sur les Éléments...*, p. 473.

[37] Véase Condorcet, *Éloge de d'Alembert*, en: *Oeuvres de d'Alembert*, Didier, Paris, 1853, p. 35.

[38] Condorcet, *Éloge de d'Alembert*, p. 35.

[39] Grimm, *Correspondance Littéraire*, dic. 1759, vol. 4, p. 159.

[40] Véase Bertrand, *D'Alembert*, p. 55. La causa de esto puede estar en la precipitación con que tenía que comunicar sus descubrimientos, debido al deseo de asegurarse la prioridad frente a Clairaut, Daniel Bernoulli y Euler, así como en la circunstancia de que nunca se dedicó a la enseñanza.

que más apreciaba: en 1763 realizó un viaje a Alemania para visitar a Federico y en una de las cartas que envió desde allí a Julia Lespinasse aparece la siguiente indicación: «después de haberme hablado de los *Éléments de philosophie*, de los que está muy contento y que quisiera que ampliase un poco...»[41]. Era preciso, por consiguiente, añadir explicaciones complementarias. El halagado sabio se aplicó a ellas con ahínco y pronto las envió al monarca, que acusó recibo del siguiente modo:

> «He recibido el presente que me habéis hecho, digno de un gran filósofo, y que no podría tener más que de vos en Europa. De entrada he comprendido que el capítulo *sobre la libertad* era demasiado libre para ser expuesto a los ojos de los esclavos del fanatismo. Habéis detallado muy bien los absurdos en que desembocan nuestros razonamientos metafísicos»[42].

De este modo fueron redactadas una serie de *aclaraciones* para uso privado, destinadas a arrojar luz sobre los pasajes obscuros, desarrollar las cuestiones apenas tocadas y revelar lo que la precaución había aconsejado callar o desfigurar. Llegó el momento de hacer una segunda edición, y d'Alembert introdujo en ella las aclaraciones (16 en total) compuestas para ilustrar a su regio amigo, aunque refundiéndolas de nuevo para ponerlas al alcance de todo el mundo y para no decir nada que no fuera aconsejable comunicar al público[43]. Las más conflictivas fueron omitidas por esta misma razón:

> «Este volumen, Sire, no contiene apenas más que cosas ya conocidas por V.M.; sin embargo, he hecho algunos cambios, no siempre para mejor, sino para no herir demasiado a los charlatanes de todo género que quieren dominar sobre los espíritus; he insertado, con las adiciones que me han parecido necesarias para el público y las modificaciones que ciertas materias exigían, la

---

[41] Carta de d'Alembert a J. Lespinasse del 16.7.1763, en: Gaston Maugras, *Trois mois à la cour de Frédéric. Lettres inédites de d'Alembert*, Calmann Lévy, Paris, 1886, pp. 54-55.

[42] Carta de Federico II a d'Alembert, agosto 1764, *Oeuvres de Frédéric*, vol. 24, p. 382. Véase la respuesta de d'Alembert del 17.9.1764, *Oeuvres complètes*, vol. 5, pp. 251-254.

[43] Véase d'Alembert, *Essai sur les Éléments...*, pp. 3-4.

mayor parte de las aclaraciones que he tenido el honor de presentar a V.M. sobre mis elementos de filosofía. Sin embargo, hay ciertos artículos que he creído deber suprimir, porque he sido educado, no en el temor de Dios y de los sargentos, como el Sr. Chicanea, sino en el temor de Dios y de los clérigos, y de los parlamentos, que no valen más»[44].

El primer texto que sigue a este estudio corresponde precisamente a los tres aclaraciones suprimidas, *Sobre la verdadera religión*, *Sobre la libertad* y *A propósito de la existencia de Dios*, respectivamente, publicadas por primera vez en 1887[45]. La primera se refiere al capítulo IX de los *Elementos*, que trata de la *Moral de los legisladores* y plantea el problema de la relación entre las leyes civiles y religiosas[46]. Tres son las cuestiones que allí se plantean: la tolerancia civil en materia religiosa (ardorosamente defendida, una vez distinguida de la mera indiferencia), el poder del estamento clerical en la sociedad civil (considerado pernicioso, salvo como contrapeso del tirano en una sociedad despótica), y la libertad de prensa para atacar o defender la religión (defendida en principio, aunque con matices). D'Alembert tiene convicciones muy firmes sobre todas estas cuestiones, pero sabe bien que se trata de un terreno sumamente resbaladizo, por lo que se rodea de cautelas: alega testimonios de autores no sospechosos, como Malebranche o Pascal, y sobre todo se refugia en el hecho fundamental de la pluralidad religiosa: aunque sólo hay una religión verdadera, existen muchas confesiones en pugna, de modo que, para establecer principios que sean válidos para todas las sociedades, hay que saber preservar los derechos de aquélla sin prejuzgar el hecho de que coincida o no con la que en cada país se acepta oficialmente. Así se introduce una instancia racional previa a cualquier religión, y en el fondo se otorga primacía a la razón sobre la fe, y la «religión verdadera» se acaba convirtiendo en una ficción inconsistente, conclusión final que se debe adivinar leyendo entre líneas. La aclaración correspondiente deja entrever mucho más nítidamente este desenlace, aunque está redactada en el mismo estilo elusivo que el texto original; se trata, como los otros casos, de

[44] Carta de d'Alembert a Federico II del 11.12.1766, *Oeuvres complètes*, vol. 5, p. 267.
[45] Véase Schwab, *Introduction...*, pp. xxxvii-xxxviii.
[46] Véase d'Alembert, *Essai sur les Éléments...*, pp. 209-218.

una composición pensada para el público, en la que no se supo graduar correctamente la dialéctica entre lo que literalmente se dice y lo que se sugiere de modo encubierto, a causa de lo cual el autor renunció finalmente a publicarlo. D'Alembert plantea una cuestión interesante: ¿qué derechos hay que reconocer a los críticos de la ortodoxia establecida, para preservar la posibilidad de defender la «verdadera religión» en una sociedad que profesa una religión falsa? Al principio, parece que está pensando en la situación, por ejemplo, de los misioneros cristianos en China; al final, resulta claro que está hablando de los filósofos en Europa y, arrastrado por la inercia de su discurso, acaba traicionándose a sí mismo y descubriendo su propio planteamiento táctico:

> «Esta clase de semiataques, esta especie de guerra sorda, sería quizás el partido más razonable para los sabios que habitaran las vastas comarcas donde domina el error y que creyesen, tratando de destruirlo, hacerse útiles a sus conciudadanos»[47].

Las otras dos aclaraciones tienen como referencia el capítulo VI del libro, que versa sobre la *Metafísica*. D'Alembert niega claramente la libertad ontológica y convierte a Dios en una instancia material subordinada al universo[48]. En los *Elementos* respeta formalmente la concepción cristiana de Dios, pero subraya cuidadosamente que es menester acudir a la revelación para mantenerla: la razón no puede abrir paso a la fe, ni ésta iluminar a aquélla, sino más bien suplantarla. La prueba basada en el consentimiento universal resulta demasiado ambigua para conservar algún valor[49]; las dificultades relacionadas con los desórdenes morales del mundo y la incompatibilidad entre Dios y la libertad conducen naturalmente al escepticismo[50]. Para poder salir de esta situación aporética, hay que acudir al dato revelado y establecer sin más los atributos divinos sin intentar resolver aquellos enigmas y limitándose a emplear argumentos *ad hominem* para silenciar a los adversarios. Por lo que respecta al filósofo, al ver cómo rechaza cada escuela los argumentos de los de-

[47] Véase d'Alembert, *Essai sur les Éléments...*, p. 496.
[48] Véanse cartas de d'Alembert a Federico II del 2.8.1770; 3.11.1770; 1.2.1771.
[49] Véase d'Alembert, *Essai sur les Éléments...*, pp. 142-143.
[50] Véase d'Alembert, *Essai sur les Éléments...*, p. 144.

más, deberá limitarse a las pruebas comunes basadas en los fenómenos generales del universo y las leyes de la naturaleza[51]. En las *aclaraciones* levanta un poco el velo que oculta lo que ocurriría si definitivamente prescindimos de las muletas de la religión positiva y dejamos que la razón gobierne nuestras opiniones. La libertad se convierte en un pseudo-problema que se esfuma en cuanto eliminamos del discurso filosófico las nociones *confusas*. La exigencia de *nitidez* se convierte igualmente en un requisito que el neocartesianismo de d'Alembert impone a la indagación teológica sin ninguna restricción, lo cual es obviamente incompatible con la consecución de una imagen coherente del Ser supremo.

[51] Véase d'Alembert, *Essai sur les Éléments...*, pp. 147-149.

Jean le Rond, d'Alembert

Aclaraciones sobre la religión, la libertad y las pruebas de la existencia de Dios[1]

/I
Sobre la verdadera religión

489

Que los soberanos desprecien e ignoren las disputas de Religión: no resultarán turbulentas ni funestas[2]. Que favorezcan los progresos de la razón, y estas disputas resultarán ridículas. Que se esfuercen ante todo en perfeccionar la educación con respecto a los principios de la moral, que es la misma para todas las religiones y para todos los pueblos, y pronto todos los miembros del Estado coincidirán en considerar a las virtudes que enseña la moral como la religión que deben practicar indispensablemente en calidad de ciudadanos, y cuyo primer precepto, la caridad mutua, les obliga a soportarse unos a otros.

Nos parece que la única cosa que la administración / debe prohi- 490
bir en los escritos que las diferentes religiones puedan producir en su favor, son las injurias mutuas que pudieran ser ocasión de odio y, por consiguiente, de trastorno; pero, una vez más, no hay que temer en absoluto que tales obras se multipliquen en una nación tolerante por principios: la libertad de sacarlas a la luz pública tendrá más eficacia para suprimirlas que las prohibiciones más rigurosas.

Si un gobierno ilustrado puede permitir a las diferentes sectas toleradas en el Estado escribir en favor de su creencia todas las necedades que juzguen oportuno, puede igualmente permitir escribir o hablar contra la religión dominante y adoptada por el Estado a los que, preciándose de no tener ninguna creencia, toman el titulo bastante ridículo de *espíritus fuertes*. Esta cuestión no es idéntica a la precedente. Los escritores de las diversas sectas se limitan a defender sus lares, conservando por lo demás un culto que les es propio;

---

[1] *Sur la véritable réligion. Éclaircissements sur la liberté. Éclaircissements au sujet de l'existence de Dieu. Appendice* a: *Essai sur les élémens de philosophie ou sur les pricipes des connoissances humaines*. ed. de Richard N. Schwab, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1965. Indico al margen la paginación correspondiente a esta edición. Las notas son del traductor.

[2] Véase d'Alembert, *Sur la destruction des Jésuites en France*, en: *Oeuvres complètes*, vol. 2, pp. 70-71.

los *espíritus fuertes* (puesto que quieren ser llamados así) rechazan toda clase de culto y de principios religiosos y, al pregonar su opinión mediante escritos o discursos públicos, tal vez quebrarían uno de los fundamentos más esenciales de una constitución sabia. Es lo que hay que examinar.

En cualquier país que sea, la mayor parte de los sacerdotes, de los magistrados, de los escritores, incluso de los filósofos, dicen que los que atacan la religión admitida son culpables con respecto a la sociedad, puesto que destruyen el único freno que puede tener el pueblo. Nosotros creemos que si la religión atacada es la verdadera,
491 / alzarse por una razón tan débil contra los que la combaten, es lesionarla e injuriarla. Porque, con la misma base se podría pretender que es un crimen atacar todas las religiones falsas, al menos, las que son admitidas por los pueblos civilizados y que, como la religión verdadera, ponen también un freno a las fechorías. No importa que este freno sea real, basta con que sea considerado como tal por el pueblo, para que sea un crimen tratar de romperlo, al menos siguiendo el principio que examinamos.

Por tanto, es necesario o no limitarse a este principio para reprimir a los enemigos de la verdadera religión, o levantar el estandarte de la persecución contra todos los que, en cualquier país que sea, atacan la religión establecida. Ahora bien, tal sistema sería demasiado opuesto a los intereses de la única religión verdadera, que debe tender en la medida de lo posible a destruir y minar a las otras, no por la fuerza, sino por el razonamiento y la persuasión.

Por lo demás, si el que ataca la religión establecida (que aquí supongo falsa y absurda, como lo son todas, excepto una sola) no toca para nada aquellos dogmas suyos que tienden a reprimir los crímenes, como la creencia en otra vida, si, incluso atacando las penas y las recompensas que esta religión promete en la vida futura, las sustituye por otras tan capaces o más de impresionar y contener al pueblo, como las recompensas y penas puramente temporales que la ley de Moisés prometía a los Judíos[3]; si, en fin, destruyendo
492 las penas y recompensas, las sus/tituye por otros motivos suficientemente poderosos para inducir a los hombres a la virtud, tales como los que tenían los paganos honestos que no creían ni en los Campos Elíseos ni en el Tártaro; entonces no se podría ciertamente acusar al

[3] Véanse *Éxodo*, 20-23; *Levítico*, 20; *Números*, 5; *Deuteronomio*, 17, 28.

antagonista de la religión de abrir la barrera a las fechorías; por tanto (razonando siempre según el principio que combatimos) este antagonista no será un criminal frente a la sociedad; lo será tanto menos cuanto son quiméricas y ridículas las penas y recompensas anunciadas por la falsa religión que ataca; no hace más que destruir un freno imaginario para sustituirlo por otro más razonable. Todavía será menos culpable si sólo ataca esta falsa religión en sus dogmas especulativos, porque no hará más que destruir los errores especulativos, sin avanzar por otra parte nada que pueda quebrantar las verdades morales, ni por consiguiente turbar el estado y la Sociedad. No se le podría declarar criminal más que porque se alza contra la religión adoptada por el estado; pero en ese caso, sería un crimen alzarse contra cualesquiera errores, desde que fueran adoptados por la opinión pública.

Si la religión adoptada por el estado es la verdadera, en primer lugar es evidente por los principios mismos que acabamos de establecer que no está permitido atacarla ni en su moral, ni en los dogmas que tienden a reprimir los crímenes, no precisamente porque estos dogmas sean un freno para el pueblo, sino porque, siendo aquí este freno muy real (y no ficticio, como en las otras religiones) no puede haber nada mejor para ponerlo en su lugar.

/Con respecto a los dogmas especulativos, es evidente que el 493
que los ataca en la verdadera religión es culpable para con Dios; pero, ¿lo es también para con la sociedad, dado que las aserciones contra estos dogmas no podrían turbar al Estado? No veo más que un motivo para declararlo culpable a este respecto, y es que desobedece las leyes que ordenan enseñar al pueblo esas verdades especulativas. Pero este motivo me parece tener un inconveniente, por lo fácil que sería extenderlo a todos los que atacan una religión establecida, verdadera o falsa.

Se podría añadir que el que ataca la verdadera religión en sus dogmas merecería ser reprimido aunque no fuese más que por la injuria que hace a Dios; pero no sé si se debe emplear esta razón: es incontestable que todo lo que tiende a turbar la sociedad o las leyes debe ser castigado por los hombres; no es tan evidente que lo que no ofende más que a Dios deba tener otro vengador que Dios mismo.

De todo lo que acabamos de decir resulta que la verdadera religión tiene que ser respetada por todo escritor ciudadano y razona-

ble, sea en la moral, sea en sus dogmas. La dificultad consiste en aplicar esta máxima, porque todo Estado está persuadido de que la religión que ha adoptado es la verdadera. Por consiguiente, si se concluye que no se debe atacar esta religión en sus dogmas, se seguirá que no tendrá mayor licitud atacar en Constantinopla el paraíso de Mahoma, que el de los cristianos en París, consecuencia (repetimos) muy nociva para el progreso de la verdadera religión entre los hombres. ¿Se permitirá, por otra parte, atacar indiferente-
494 mente a todas las religiones para facilitar este pro/greso, con la persuasión de que de esta guerra total debe resultar el aniquilamiento de todas las religiones falsas y el triunfo de la única verdadera? Sin duda este partido sería el mejor, si todos los hombres fueran de buena fe, porque la verdadera religión debe tener atributos tan evidentes y palpables que todo espíritu ilustrado y todo corazón recto no pueda desconocerla en cuanto le sea mostrada. Pero, por desgracia, todos los que han abrazado una religión falsa, con la mayor frecuencia están unidos a ella mediante lazos que la razón no puede romper: los del prejuicio, el espíritu de partido, la vanidad y el interés.

¿Qué responder, por tanto, a la cuestión propuesta? En primer lugar, que no es lícito atacar ninguna religión en lo que tiene de verdad, es decir, en las verdades morales que son comunes a todas las religiones porque lo son a todos los pueblos, porque todos los Estados están igualmente interesados en mantener esas verdades y reprimir a los que quisieran destruirlas. En segundo lugar, que el verdadero filósofo, el espíritu sabio e ilustrado, no ataca jamás la verdadera religión, no solamente en su moral, no solamente en aquellos de sus dogmas que tienden a reprimir los crímenes, sino tampoco en sus dogmas especulativos, porque no tiene la desventura de desconocer la verdadera religión en ninguno de los caracteres que la distinguen. En tercer lugar, que con respecto a las falsas religiones, incluso establecidas y adoptadas por el gobierno, no solamente el sabio no comete un crimen atacándolas en los absur-
495 dos / que enseñan, sino que por el contrario presta un servicio importante a sus conciudadanos tratando de abrirles los ojos, porque ¿para qué puede ser útil el error?

Es verdad que en los estados que profesan y practican una religión falsa, ese filósofo se expondrá con frecuencia al peligro de la

persecución y a las atrocidades del fanatismo, pero ese coraje, bien lejos de hacerlo reprobable, es un mérito más.

Los Romanos, ese pueblo tan célebre e ilustrado, se conducían con respecto a su religión, cuyo absurdo tal vez percibían, de acuerdo con las máximas que acabamos de establecer. Cicerón establece por doquier la más sana moral; por doquier se burla de los dioses, de los infiernos, de los augurios y de todas las demás extravagancias de la religión pagana[4]. Sólo se muestra reservado sobre este tema en sus arengas, en las que, hablando a la multitud, parece respetar más los objetos de la superstición pública. Lucrecio[5], Horacio, Juvenal y la mayor parte de los autores latinos, hablan con la misma irreverencia de la creencia establecida. Los Griegos, bien inferiores a los Romanos en cuanto a las grandes máximas de gobierno, parecen no haber tenido sobre esto un sistema bien definido. Se permitió a los epicúreos negar la existencia de los dioses, y se hizo morir a Sócrates, acusado de haber hablado mal de ellos. Se reían las impiedades proclamadas en pleno teatro y se inmolaba a los generales victoriosos a los que la tempestad había impedido enterrar a sus muertos.

No pretendo que los pueblos que tienen la dicha de poseer la verdadera religión imiten a los Romanos / en su indiferencia política 496
hacia la suya, y todavía menos a los Griegos en lo absurdo de su conducta. Sólo digo que si la verdadera religión tuviera algo que temer de los discursos y los escritos de los pretendidos filósofos, los que la atacasen en su moral todavía serían más culpables que los que la atacasen en sus dogmas especulativos; los que la atacasen delante del pueblo o en obras hechas para el pueblo, más culpables que los que la atacasen en escritos filosóficos que el pueblo apenas lee y que no entendería si los leyese; en fin, los que la atacasen abiertamente, más culpables que los que, no asestándoles más que golpes secretos y moderados, apenas podrían ser oídos más que por los que ya pensasen como ellos. Esta clase de semi-ataques, esta especie de guerra sorda, sería quizás el partido más razonable para los sabios que habitaran las vastas comarcas donde domina el error, y que creyesen, tratando de destruirlo, hacerse útiles a sus conciudadanos. Los golpes que le asestasen tendrían un efecto menos

[4] Véase Cicerón, *De natura deorum*, lib. III.
[5] Véase Lucrecio, *De rerum natura*, II, 1090-1104; III, 978-1023; V, 1161-1193.

rápido, pero casi tan seguro a la larga; efecto por lo demás no solamente menos peligroso para su tranquilidad particular, sino más conforme tal vez a la propagación misma de la verdad. Querer iluminar con demasiada brusquedad a los hombres encerrados en la tinieblas, no sólo es arriesgarse a cegarlos, sino arriesgarse a hacerles odiosa la luz, haciéndoles creer que es un mal.

497 /II

Aclaraciones sobre la libertad

Me parece que los metafísicos, al tratar esta materia, no han profundizado suficientemente en la idea que dan de libertad. Esta idea, tal como la conciben, parece no ser más que una pura abstracción, una operación del espíritu, por la que se separa el poder de obrar de la acción misma, considerando diferente este poder de la acción y subsistente independientemente de ella. Pero un filósofo al que se le preguntara qué es el poder de obrar cuando no se obra, a duras penas podría dar una noción distinta de este poder.

Incluso se podría llevar más lejos esta cuestión y preguntar en general qué es lo *posible*, qué idea neta se asocia a esta palabra, y si hay realmente otro *posible* que el que es. En una palabra, ¿no es una pura abstracción metafísica la noción de *posible*? Esta pregunta puede hacerse con fundamento, no solamente a los ateos, que consideran el mundo como necesario, sino también a los que /
498 admiten una inteligencia soberana, y por consiguiente deben considerar todos los acontecimientos como efecto de su voluntad.

Se dirá quizá que un acontecimiento es *posible* en el sentido de que Dios habría podido querer que sucediese. Pero, en primer lugar, entre los filósofos es problemático saber si el mundo que Dios ha creado no debe ser el más perfecto; en este caso Dios no habría podido querer ni ordenar otros acontecimientos que los que se producen en este mismo mundo[6]. En segundo lugar, al estar unidos entre sí todos los acontecimientos de este mundo (cualquiera que sea) por las miras y decretos de la divina Providencia, Dios no podría querer que un acontecimiento fuera distinto de lo que es, sin querer la misma cosa de todos los acontecimientos que lo tienen como causa o como efecto. Por tanto, la posibilidad de un aconteci-

[6] Véase Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 118, etc.

miento está unida a la de muchos otros, y tal vez a la de todos; y resulta dudoso si el sistema total de los acontecimientos podría haber sido dispuesto de otro modo por el Creador, siguiendo las miras de la sabiduría. Por tanto, es bastante difícil fijar, como se ve, de una manera neta y precisa la noción de *posible*.

Pero, para no abordar demasiadas dificultades a la vez, limitémonos aquí a lo que concierne a la libertad del hombre y a la noción distinta que es posible formarse de ella.

Supongamos una persona sentada y teniendo la voluntad de estarlo; esta persona, se dirá, es libre de andar, porque tiene todo lo que es preciso para producir este efecto: piernas y el poder de moverlas; pero / al mismo tiempo supongo que esta persona está enca- 499
denada sin saberlo por algún poder invisible, que le deja sin embargo la voluntad de estar sentada, y que le quita la de andar durante todo el tiempo en que está así encadenada: seguramente esta persona creerá ser libre, y sin embargo no lo será. Ahora bien, la dificultad está en saber si no hay algun podera invisible que presida así nuestras acciones y que, en el momento en que obramos, nos encadena invisiblemente, por así decir, quitándonos sin saberlo nosotros la voluntad de hacer una acción contraria. En el sistema de los ateos, esta potencia es la *fatalidad* o *necesidad*, por la que todos los acontecimientos están encadenados unos a otros. Y para los que reconocen la existencia de un Dios, es la voluntad misma de Dios, que dirige y produce todos los acontecimientos que la sabiduría juzga necesarios a sus designios.

Si cuando obramos tenemos la idea de poder hacer una acción contraria, es porque otras veces hemos hecho esta acción contraria. Un hombre sentado se cree libre de andar porque alguna vez ha caminado. Si siempre hubiera estado sentado, creería no ser libre de caminar, a pesar de haber recibido de la naturaleza todo lo necesario para ello, pero no sabiendo que lo había recibido.

Vayamos más lejos y veamos si, teniendo incluso el poder de hacer una cosa y sabiéndolo, nos creemos siempre libres de hacerlo. Ningún hombre, sin exceptuar los filósofos, se cree libre de desear su desdicha. Sin embargo, ¿qué le falta para / desear ser desdicha- 500
do? No la potestad, porque todo hombre tiene la facultad de desear todo lo que le plazca. Por tanto, ¿qué es la potestad cuando no se tiene la voluntad? Lo que le falta en el caso que se trata es la voluntad de formar ese deseo.

Eso no es todo. Examinemos lo que puede ser la libertad en nosotros, con respecto a cosas que podemos no sólo desear, sino incluso ejecutar, aunque no las ejecutemos. Que se pregunte a cualquiera: «¿Sois libre de mataros?» ¿Qué responderá? ¿Por qué no diría que es libre de hacer esta acción? Porque tiene todos los medios para ejecutarla. Pero, ¿por qué diría también que es libre de hacer una acción que repugna tan fuertemente a su voluntad actual, y que tiene razones invencibles para no hacer? Lo mismo ocurre con nuestras demás acciones, con la única diferencia de que las razones que nos llevan a hacerlas o no hacerlas raramente nos parecen tan invencibles como las que hay para no darnos la muerte. Pero estas razones, por parecernos tan fuertes, no son menos propias para determinarnos a la acción que ejecutamos, o de la que nos abstenemos. Tanto si hay en un brazo de la balanza una onza o cien libras más que en el otro, ¿no se inclinará con igual necesidad hacia el lado en que está el mayor peso?

Conocemos la libertad, se dice, por el sentido interno, con mayor fuerza que todos los razonamientos alambicados de los filósofos para contestarla. Pero, ¡cuidado! El sentimiento que tene-
501 mos de nuestra / libertad se reduce a sentir que al realizar una acción, la realizamos por elección y sin coacción. Sin embargo, al sentir que obramos por elección, sentimos también la fuerza más o menos grande de los motivos que nos determinan a ello. Digo *motivos*, es decir, razones tomadas de nuestra voluntad, y no hablo de razones tomadas de la acción de los objetos exteriores sobre nuestros órganos, de la constitución y mecanismo de estos órganos, y de la influencia que esas diferentes causas tienen sobre el principio que nos hace pensar, sentir y querer, influencia tanto más potente cuanto menos sentimos su efecto. ¡Cuántas cadenas nos atan y cuántas fuerzas nos empujan sin que lo sintamos!

Los teólogos que han advertido la necesidad de admitir al menos la voluntad divina como principio indispensable y causa primera de las acciones humanas, se limitan a decir, cuando se les apremia sobre la libertad de esas acciones, que todas ellas son *infalibles*, pero no *necesarias*: distinción tan sutil que, quizá, no les sería fácil expli-

car netamente la diferencia de las ideas que asignan a esas dos palabras[7].

No pretendemos negar aquí, sin embargo, la existencia de la libertad; sólo pretendemos mostrar las dificultades de esta cuestión, dificultades reconocidas por los mismos teólogos, que han considerado la concordancia entre la libertad y la Providencia como un misterio impenetrable a la razón humana.

/III. *Aclaraciones a propósito de la existencia de Dios* 502

Hemos mostrado con más de un ejemplo en estos *Elementos*, cuántas cuestiones metafísicas hay en las que se enturbia la verdad a fuerza de sutilezas. La cuestión de la existencia de Dios es quizás una de las que más se han obscurecido por este medio, por querer emplear el microscopio donde no hacía falta más que abrir los ojos.

Supongamos que un campesino, con un espíritu recto, y limitado a las meras luces que la naturaleza y la sociedad dan a todos los hombres, entre en nuestras Escuelas de filosofía y oiga allí a cada secta particular rechazar y refutar las pruebas de la existencia de Dios que han imaginado las otras sectas, ¿qué piedad no tendrá de esos hombres que le habían sido presentados como sabios?

«¡Eh, Señores! —les diría— ¿Cómo podéis, estando de acuerdo en el fondo, estar tan empantanados y divididos en las pruebas? ¡Un reloj demuestra un relojero! ¡Qué reloj el universo! ¡Y qué inteligencia la que lo ha construido! Inteligencia / mucho más sor- 503
prendente, por cuanto que el reloj que se estropea necesita la mano del obrero para repararlo, mientras que el gran reloj del universo tiene en sí mismo, en su admirable construcción, con qué reparar los desarreglos que pueda experimentar, y que incluso no son desarreglos más que para nuestros débiles ojos.»

Es verdad que si este hombre simple tuviese la dicha o la desgracia de volverse de repente filósofo, las sectas de las que con tanta justicia se burlaba podrían a su vez confundirle.

«Si este ser —le dirían— es tan perfecto y, por consiguiente, tan justo, ¿por qué permite tantas desgracias y tantos crímenes en el

---

[7] Véase A. Arnauld, *Instruction par demandes et par réponses, touchant l'accord de la Grace avec la liberté*, en: *Oeuvres*, d'Arnay, Paris, 1775-1781, vol. X, p. 436.

universo?, ¿por qué te consumes en la miseria, abrumado por el exceso de trabajo, mientras que los holgazanes y bribones que te oprimen rebosan de lujo?

»¿Dirás que los crímenes serán castigados en la otra vida, los desdichados compensados, y los opresores a su vez desdichados? ¿Qué bárbaro placer saca este ser, que tú crees tan bueno, de hacer sufrir a éstos para hacerlos un día felices, y a aquéllos, por haberlo sido demasiado pronto? ¡Que volviese de una vez a todos los hombres felices y justos! Además, si este ser es omnipotente, si su voluntad decide todo, tú no eres libre, y si no eres libre, ¿por qué tienes deberes que cumplir? ¿Por qué los demás hombres habrían de ser más libres que tú, y por qué los encuentras bárbaros e injustos cuando te hacen sufrir?»

504 /Es preciso que estas objeciones sean bien patentes, y a la vez las pruebas que las contrapesan bien luminosas, puesto que unas y otras parecen haber hecho igual impresión en las naciones menos ilustradas y hasta en los salvajes. Casi todos los pueblos admiten un principio bueno y otro malo, hipótesis que supone que han conocido las pruebas de la existencia de un ser soberano que el orden físico del universo proporciona y las objeciones que proporciona contra esa existencia el orden moral; han contrapesado unas y otras, y tomado al fin el único partido que la razón humana está forzada a tomar cuando no la ilumina la luz de la revelación. Quitad esta luz a los hombres: el maniqueísmo por una parte y la metempsicosis por la otra son los menores absurdos que la filosofía, abandonada a sí misma, ha podido producir. Digo *los menores absurdos*, porque son los que, a decir verdad, responden a las objeciones de un modo menos ridículo, pero al mismo tiempo no hacen más que salvar un absurdo con otro. Porque si hay dos principios, ¿dónde está el ser omnipotente y, por consiguiente, dónde está Dios? Cuanto más reflexione uno, tanto más se cerciorará de que la gran verdad del *pecado original* es la única respuesta satisfactoria a la tremenda objeción del origen del mal. Incluso esta solución sólo es satisfactoria para el hombre, porque si se preguntase: *¿Y por qué sufren los animales, que no tienen un pecado original que expiar?* Confieso que no conoz-

505 co otra respuesta a esta nueva pregunta que la del P. Male/branche: *Veréis cómo han comido del fruto prohibido.* Pero, una vez más, debe bastar al hombre que Dios le haya justificado, mediante la revelación, la conducta que tiene hacia él: tranquilo acerca de la justicia

divina respecto a él, debe suponer que el Ser supremo, al permitir que los animales sufran, también tiene sin duda razones para permitirlo; razones que es inútil que el hombre sepa, puesto que Dios ha querido escondérselas.

Concluyamos de todas estas reflexiones que las maravillas del universo físico ofrecían a los Paganos suficientes luces para impedirles ser ateos, pero que los desórdenes del orden moral les dejaban suficientes nubes para permitirles ser escépticos.

No dudo de que los teólogos ilustrados convendrán en esta conclusión; los que la nieguen no sentirán como deben esta verdad que tienen tanta razón e interés en difundir: la ceguera del hombre privado de las luces de la revelación.

Pero al mismo tiempo no dudo de que las personas caritativas y que quizás creerán, en tanto se les alcanza, servir a la religión rebajando sus derechos, me acusarán de tratar aquí de destruir las pruebas de la existencia de Dios que nos proporciona la razón natural. Me será fácil confundirlas planteándoles una sola cuestión. Les ruego, pues, decirme si las objeciones contra la existencia de Dios derivadas del origen del mal les parecen suficientemente fuertes para merecer que se trate de resolverlas, y si la razón privada de 506
la revelación puede proporcionar los medios para ello. Que respondan sin tapujos, y que luego me ataquen si se atreven o si pueden.

A la espera de su repuesta, que, sea cual sea, no podrá sorprenderme ni asustarme, he aquí, me parece, lo que debe hacer un filósofo de buena fe para separar aquí lo que la revelación toma de la razón y lo que a su vez le da. Se trata de reunir bajo un único punto de vista y como en un mismo cuadro por un lado las pruebas y por otro las objeciones, de contrapesarlas mutuamente, distinguir lo que es absurdo de lo que no es más que incomprensible, de acordarse en fin de que, si la incomprensibilidad no es una razón para rechazar lo que por otra parte es evidente, al fin y al cabo es una razón para admitir lo que no lo es y que la duda es entonces el único partido razonable.

He aquí un esbozo de este cuadro tan interesante.

I

Hay un Ser eterno, que jamás ha tenido comienzo; eso es incomprensible, pero evidente, puesto que lo contrario sería absurdo, porque lo que no existe no puede darse la existencia a sí mismo.

II

¿Este Ser eterno es el universo, tal como lo vemos? Advirtamos de entrada que este universo parece presentarnos, en su estructura,
507 pruebas pa/tentes y sin número de designio y de inteligencia, que estas pruebas parecen descubrir una sabiduría, si no *infinita* (pues esta palabra no presenta una idea muy neta[8]), al menos muy superior a la nuestra y a todo lo que el espíritu humano puede imaginar. ¿Se dirá que todo lo que ocurre en el universo sólo es efecto de las leyes del movimiento, que estas leyes son una consecuencia de la existencia misma de la materia y que, suponiendo eterno el movimiento, así como la materia, ha podido resultar de ello el mundo tal como lo vemos? Esta hipótesis podrá satisfacer a un pirrónico que no quiera discutir, pero no satisfará a un filósofo que trata de ilustrarse de buena fe, y que no puede decidirse a suponer que una máquina, una obra cualquiera en la que aparece un designio, sea obra del azar.

III

Si hay una inteligencia que preside el universo, como se puede concluir de las reflexiones precedentes, ¿es eterna esta inteligencia o no lo es? Si no lo es, ¿cómo es posible que haya empezado a existir de repente, no habiendo existido antes? ¿Se dirá que ha podido ser producida por una cierta combinación de movimiento y de figura en las partes de la materia; combinación que sólo tuvo lugar en virtud de un largo entremezclamiento de esas partes? Pero, en primer lugar, ¿es posible concebir nexo alguno entre una inteligencia y movimientos combinados?[9]; en segundo lugar, ¿qué es esta combi-
508 nación / privilegiada y producida por el azar de la que resulta una inteligencia de la que no había traza alguna en las combinaciones precedentes?

IV

Por tanto, la inteligencia de la que se trata debe ser supuesta eterna. Pero, ¿está unida o es idéntica a la materia, o no lo es? Si es material, ¿por qué aparece preferentemente unida a ciertas partes de la materia, mientras que las demás parecen privadas de ella? ¿Por

[8] Véase d'Alembert, *Essai sur les Éléments...*, § XIV, pp. 346-349.
[9] Véase d'Alembert, *Essai sur les Éléments...*, § VIII, pp. 165-167.

qué incluso no parece residir esta inteligencia en un gran número de cuerpos, como los vegetales, cuya formación y crecimiento anuncian tanta poder y sabiduría? ¿Por qué no parece residir en las partes mismas de nuestro cuerpo, cuya estructura es la más admirable y razonada, como los ojos y las orejas? Por lo demás, ¿serán creadas o coeternas con las partes en que reside esta inteligencia esas partes de la materia en las que no reside la inteligencia? Si son creadas (suposición por lo demás susceptible de grandes dificultades, de la que hablaremos enseguida), ¿por qué las otras partes de la materia tienen sobre éstas el privilegio de ser increadas? No es fácil comprender esto.

V

Por tanto, la inteligencia que preside el universo sólo puede ser inmaterial. Pero, si es inmaterial, / ¿cómo puede obrar sobre la 509
materia, con la que no tiene ninguna especie de analogía? Más aun: ¿cómo puede conocer la naturaleza de las partes del universo material y el juego del que son capaces? Conocimiento, sin embargo, que esta inteligencia necesita poseer, e incluso en el más alto grado de perfección, para poder producir todos los fenómenos de la naturaleza.

VI

¿Se dirá que esta inteligencia ha creado la materia y que por consiguiente la debe conocer perfectamente y disponerla a su gusto? Se cae en un nuevo embrollo. Porque, ¿cómo lo que no existía en absoluto puede existir de repente por la voluntad de un ser cualquiera, sobre todo cuando esta voluntad o, lo que viene a ser lo mismo, *el ser que quiere*, es de una naturaleza absolutamente diferente del ser que debe producir?; esto apenas es más fácil de comprender que concebir cómo puede comenzar por sí mismo a existir lo que no existe[10]. ¿Se responderá que esta inteligencia puede hacer lo que nos resulta incomprensible, porque es *omnipotente*? La palabra *omnipotente* es un término vago al que no podemos asignar una idea precisa. Porque, ¿en qué se hace consistir la *omnipotencia*? ¿En poder hacer lo que es imposible, un círculo cuadrado, un triángulo cuyos

[10] Véase Carta de d'Alembert a Federico II del 2.8.1770, *Oeuvres complètes*, vol. 5, pp. 296-297.

ángulos no sean iguales a dos rectos? No. Todos los filósofos sin excepción, y el buen sentido con mayor fuerza aún que los filósofos,
510 / rehúsan ese poder incluso a Dios mismo. ¿Consiste la omnipotencia en poder hacer lo que nos parece imposible? Se trata de saber si lo que nos parece imposible lo es en efecto o no. Y como no podemos estatuir con claridad nada acerca de ello, la opción más sabia, la única opción que es sabia, es permanecer en la duda sobre el efecto de la omnipotencia con respecto a lo que nos parece imposible. ¿Se añadirá, con Locke, que esta inteligencia debe ser omnipotente porque, siendo la fuente eterna de todos los seres, debe ser la fuente de todas sus potencias y facultades[11]? En primer lugar, se supone lo que está en cuestión, al suponer que esta inteligencia es la fuente de todos los seres. En segundo lugar, todas las potencias y facultades de los seres sumadas no producirán jamás más que una potencia finita, y no una potencia infinitamente grande. ¿Se dirá, en fin, que este ser es omnipotente porque es soberanamente perfecto? Primeramente, preguntaremos de qué manera la potencia de crear (si la creación parece imposible) es una consecuencia de la perfección soberana más necesaria que la potencia de hacer un círculo cuadrado, no entrañada por esta soberana perfección. Preguntaremos en segundo lugar, ¿por qué se quiere que la inteligencia que preside el universo sea *infinitamente* perfecta? Hemos visto solamente que debe ser eterna; concluiremos incluso que es *necesaria*, y concluiremos del espectáculo de sus obras que es muy superior a la inteligencia humana, pero no que es *infinitamente perfecta;*
511 expresión / por lo demás bien vaga y que no presenta ninguna idea neta al espíritu. Además, si juzgamos de la perfección divina por la idea que tenemos de la de los hombres (es decir, por el único medio que nos proporcionan nuestras luces para concebir qué es *perfección*), ¿cómo permite o produce este ser tan perfecto todo el mal físico y moral de este universo? Y si pensamos que en el Ser supremo la perfección es una cualidad completamente diferente de la que hay en los hombres, ¿qué idea neta asignamos a ese lenguaje y a la palabra *perfección infinita*?

[11] Véase Locke, *An Essay concerning human understanding* (1690), Dover, New York, 1959, Lib. IV, Cap. X, 3-5.

VII

No parece pues suficientemente demostrado, si uno se atiene a las meras luces naturales, que la primera existencia de la materia sea obra de esta inteligencia que parece haber presidido por lo demás el arreglo de sus partes. Pero si la materia no es creada, y a la vez esta inteligencia que la mueve es eterna e inmaterial, he aquí por tanto dos seres eternos a la vez y absolutamente diferentes en cuanto a su naturaleza; ¿cómo puede depender uno de sus estados del otro? Dependencia que, sin embargo, hay que suponer tan necesariamente, para dar razón de los vestigios de inteligencia y de sabiduría que brillan en todas las partes del universo.

¿No se debe concluir de todas estas reflexiones que la cuestión de la existencia de Dios, abandonada a nuestras meras luces naturales, es un abismo de contra/dicciones recíprocas, hechas para desesperar a la razón humana? 512

Conclusión:

El universo, o al menos el orden que vemos en él, parece obra de una inteligencia muy superior a la nuestra, pero ¿es diferente esta inteligencia de la materia misma? ¿Es poderosa hasta el punto de que todo lo que ocurre en el universo dependa absoluta y únicamente de ella? La razón, abandonada a sus propias fuerzas, no puede negar ni afirmar demostrativamente eso.

Sin duda estas consideraciones son las que han hecho decir a Pascal que no se sentía lo bastante fuerte como para demostrar la existencia de Dios a ateos endurecidos[12]; no se le ha acusado de ateísmo por esto; espero que se me hará la misma gracia y me atrevo a creer que la merezco.

Pero, se dirá, ¿pretendéis que la razón sola no nos puede convencer plenamente de la existencia de un ser *infinitamente perfecto*? Ahora bien, la revelación supone la existencia de ese ser, ¿cómo puede entonces suplir la revelación a las luces que la razón no sabría darnos sobre su existencia y naturaleza?

La respuesta es más fácil de lo que se piensa. La razón nos dice bastante para probarnos, si queremos ser dóciles a su voz, que las partes más admirables del universo descubren una inteligencia muy superior al espíritu humano. Esta inteligencia superior no puede querer engañarnos, porque ¿qué ganaría con ello? Engañar es un

[12] Véase Pascal, *Pensées*,(1670), Garnier, Paris, 1964, *287, p. 149.

513 signo de inferioridad y de debilidad[13]. /Por tanto, sólo se trata de saber si ha hablado, y esto es lo que nos enseñan las pruebas de la revelación. Ahora bien, la revelación nos asegura que esta inteligencia, que ya sabíamos tan superior a nosotros, es inmaterial, que ha creado y dispuesto el universo, que lo gobierna con una providencia de la que nos ha descubierto, si no todas las leyes, al menos lo que nos importa saber de ellas. He aquí el complemento de luz que nos faltaba. Probablemente Pascal enfocaba desde este punto de vista tan importante y lúcido la religión cristiana, y se proponía manifestar toda su ventaja[14]. En efecto, se debe considerar como una de las mayores pruebas de la necesidad de una revelación estas nubes que sólo ella podía disipar; y una vez más nos parece que los más celosos defensores de la religión no han apoyado suficientemente esta importante consideración, ni advertido todo lo que podrían extraer de ella para bien de su causa.

[13] Véase Descartes, *Les méditations metaphysiques*, IV, *Oeuvres* A.T., vol. IX-1, pp. 42-43.

[14] Véase Pascal, *Pensées*, 556, pp. 215-218.